Irénikon

Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive, par Paolo Bettiolo • La nouvelle création, rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij, par André Joos • Relations entre les Communions: Deux déclarations sur la christologie; Parthénios III à Rome • Chronique des Églises (URSS: Nouvelle législation religieuse, Orthodoxes, Grecs-catholiques, Catholiques) • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXIII 3e trimestre 1990

Éditorial

Au cours de ces derniers mois deux déclarations importantes concernant la christologie ont été publiées. Elles engagent les Églises de tradition chalcédoniennes et préchalcédoniennes, c'est-à-dire, d'un côté, les Églises catholique et orthodoxe byzantine qui acceptent le concile de Chalcédoine de 451 comme norme de foi dans le mystère du Verbe incarné, et, de l'autre, les Églises orthodoxes orientales qui ne l'acceptent pas. Il s'agit, d'une part, de la déclaration commune entre l'Église catholique et l'Église syrienne orthodoxe de l'Inde sur le mystère du Verbe incarné et, de l'autre, de la deuxième déclaration commune entre les Églises orthodoxes byzantines et orthodoxes orientales (une première ayant été signée en juin 1989). D'un côté n'est donc engagée par la nouvelle déclaration qu'une des Églises de l'Inde de tradition orthodoxe orientale avec l'Église catholique; de l'autre on trouve toutes les Églises orthodoxes byzantines dites chalcédoniennes et les Églises orthodoxes orientales (Églises copte, syrienne d'Antioche, arméniennes d'Etchmiadzin et de Cilicie, syrienne orthodoxe de l'Inde, éthiopienne). Notre chronique fait état de ce double événement.

L'accord entre l'Église catholique et l'Église syrienne orthodoxe de l'Inde a donc une portée plus limitée que celui qui réunit pour la première fois à notre connaissance toutes les Églises orthodoxes chalcédoniennes et préchalcédoniennes. Le premier, toutefois, tire son importance de ce qu'il s'inscrit dans la suite d'une série d'accords similaires entre Catholiques et Orthodoxes orientaux; le second de ce qu'il confirme de manière plus universelle et plus satisfaisante un accord conclu l'an dernier. Il est vrai que le second doit encore recevoir l'aval officiel et définitif des autorités de toutes les Églises concernées alors que le premier est déjà acquis et opératoire dans les faits.

Il est probable qu'au non-spécialiste de tels accords sur la Personne du Verbe incarné sembleront d'un intérêt très limité eu égard à la situation de la foi chrétienne dans le monde qui nous entoure. La foi au Christ vrai Dieu qui a assumé la nature

humaine ne suffit-elle pas, alors que toutes les Églises la professent dans le credo? Faut-il vraiment dépenser de tels efforts pour arriver à une entente sur des subtilités qui échapent à bon nombre des meilleurs chrétiens d'aujourd'hui?

À cela il ne faut pas hésiter à répondre: Oui, l'effort en valait la peine et il ne faut pas s'arrêter avant que l'on ne soit parvenu à une entente complète et réciproque dans la pleine confiance et réconciliation mutuelles, sans vainqueurs ni vaincus. On ne peut oublier, en effet, que par fidélité à la manière dont leur tradition ecclésiale formulait le mystère du Christ de grandes Églises ont cru devoir rester en dehors de la communion de Byzance et de Rome durant quinze siècles, alors que pour le fond leur foi était identique à la nôtre. Les blessures accumulées à la suite de ces controverses et des voies de fait qui trop souvent les ont accompagnées, ont laissé des traces profondes.

Les choses n'ont vraiment changé que dans la première partie du siècle quand des savants ont pu démontrer que le prétendu «monophysisme» des Églises qui rejetaient Chalcédoine n'était qu'une querelle de mots. Depuis la réunion d'Århus en 1964 pour les Églises orthodoxes byzantines et orthodoxes orientales, depuis celle de Vienne en 1971 pour l'Église catholique et les mêmes Églises orthodoxes orientales un consensus s'est lentement précisé qui se fondait sur les travaux de ces spécialistes.

Un des trait les plus remarquables des deux nouvelles déclarations est la reconnaissance que des différences de terminologie et d'accentuation peuvent subsister au sein de la même foi. Même si dans le texte accepté par les Orthodoxes byzantins et orientaux la rigueur christologique anti-antiochienne nous a parue plus raide qu'il n'était nécessaire, le principal nous semble acquis. Il devrait être possible désormais de produire une déclaration christologique entièrement commune aux trois traditions ecclésiales qui, finalement, n'ont jamais cessé de partager la même foi au Christ. Un pas immense de réconciliation serait alors définitivement accompli.

«Avec la charité comme but»: Dieu et création dans la méditation d'Isaac de Ninive*

1. *Le don de la miséricorde.* — «Qu'est-ce que le monde?», demande l'élève du maître. «Le monde est une prostituée qui par le désir de la beauté attire celui qui la voit à l'aimer», répond celui-ci. Ce n'est que «dénudé de tout, par l'entremise de la mort» que l'on peut se soustraire à la «multitude des lacs de ses filets», à ses liens qui retiennent et étouffent[1]. Et quand ailleurs Isaac indique dans «le recueillement en soi-même, en se libérant des choses du monde», le premier pas sur la voie de la vertu, il ajoute tout de suite, pour signifier l'insidieuse et presque irrésistible attraction de ce monde: «On pourra difficilement trouver un homme qui résiste aux honneurs, ou

* Exposé présenté en septembre 1989 au Colloque de Chevetogne sur «Justice, Paix et Intégrité de la Création». Les sous-titres sont de la rédaction d'*Irénikon.*

1. ISAAC DE NINIVE, *Discours* XXXV (*Discours (articulé) en questions et réponses sur les observations solides et sur toute sorte de vertu.*) in MAR ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa* (P. BEDJAN Ed.), Parisiis-Lipsiae 1909, pp. 224-269, ici 226-227. Ailleurs, dans la même œuvre, Isaac donne une définition très claire de ce qu'il entend par monde: «Le monde, à l'examen (propre) de la contemplation, est dit (être ce) nom commun déterminé qui s'applique aux différentes passions. Quand nous voulons nommer les passions ensemble, nous les appelons *monde*» (*Discours* II, pp. 11-20, ici 18). Je rappelle qu'il existe une version anglaise des *Discours* d'Isaac contenus dans ce que l'on appelle la «première partie» de ses œuvres; sur les marges extérieures de ces pages se trouve reportée la numérotation de celle de l'édition de Bedjan: cf. A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923. Pour une présentation générale de la vie d'Isaac et de ses écrits cf. E. KHALIFÉ-HACHEM, *Isaac de Ninive* in: *Dictionnaire de Spiritualité* 7/2, Paris 1971, cc. 2041-2054, à compléter avec les observations recueillies dans mon étude qui sera publiée prochainement dans *Parole de l'Orient*, «Pauvreté et connaissance. Notes sur les Centuries gnostiques de la tradition évagrienne en Syrie».

peut-être (n'en trouvera-t-on pas) du tout»[2]. Cette observation sur les honneurs — gloire du vivre dans le siècle — il la confirme ensuite dans les *Chapitres de la connaissance*, écrits plus tard: «La miséricorde fait voir l'image de la miséricorde divine, donnée comme un don des entrailles (de Dieu) à ceux dont le cœur est dirigé vers elle et qui haïssent le monde... Il n'est pas possible, en effet, que les hommes qui s'arrêtent en ce monde — ou dans sa gloire ou dans son gouvernement, ou dans son repos, ou dans sa possession — deviennent dignes de recevoir ce don admirable de la miséricorde, car elle frémit dans la limpidité de l'intelligence»[3].

C'est certainement dans le but d'en préciser le sens qu'un lecteur ou un copiste avait noté en marge de ces lignes une considération que transcrivent fidèlement tous les manuscrits qui aujourd'hui attestent la sentence: «Ce n'est pas que ceux qui ont la gloire ou des possessions, ou qui sont princes ou magistrats ne peuvent pas être miséricordieux, mais ceux qui sont pris de passion pour ces choses ne peuvent pas être limpides»[4].

Oui, la passion est le point principal. Mais, *en fait*, l'ordre de ce monde lui-même, suggère Isaac, semble interdire à ceux qui en lui possèdent grandeur ou même quelque rôle que ce soit l'œuvre qui fait ressembler la créature au Créateur, la disposition par laquelle elle en est l'image et qui seule montre

2. *Discours* I, pp. 1-10, ici 2.

3. Je lis le texte des *Chapitres*, ordonnés par leur auteur en quatre centuries, dans le ms. de Oxford Bodl. syr. e. 7 (Xᵉ-XIᵉ siècle), ff. 20 vº-110 rº, ici 2, 38, f. 41 vº. J'ai publié une traduction italienne, avec une introduction, de cet écrit d'Isaac et j'en tire les citations: Isacco di Ninive, *Discorsi spirituali*, Magnano (Vc) 1985.

4. *Ibidem*. Remarquons qu'Isaac aurait probablement été d'accord avec cette exégèse. Pour le confirmer, outre le passage cité à la note 1 sur l'usage de *monde* comme synonyme de passions, voir, par exemple la remarque qu'on lit dans une page des *Chapitres* consacrée à célébrer le fait de «s'attarder longtemps en adoration devant Dieu», ce qui signifie aussi, entre autres, d'après ce qu'on relevait déjà dans ce texte, «une grande promptitude à la charité de Dieu». (*Id.*, 1,20, f. 23 rº-vº). Après avoir écrit que l'adoration constitue «l'exode parfait du monde», Isaac précise «plutôt. des conduites corruptibles».

qu'elle est à l'image de Dieu. Le fait de vivre dans le monde, d'en être soucieux, s'oppose au recueillement, dont la limpidité, terreau de la miséricorde, est le fruit ultime.

2. *La nécessaire sortie du monde.* — L'homme, du reste, n'est-il pas mortel? Une âme et un corps *sous le même joug* le définissent, et si dans l'âme — ce *rien* par rapport au monde[5] — «le mouvement de la vitalité qui sans cesse frémit en elle» est indéfectible[6], le corps, lui, meurt et se décompose, il souffre «l'injure de la mort»[7]. L'âme alors, «qui a péché et a été justifiée avec le corps, qui lui est entièrement solidaire et pour laquelle il n'est donc «pas juste» de souffrir ou de se réjouir seule[8], vit effectivement séparée de celui-ci, mais en *dormant* d'un sommeil profond[9], de sorte qu'*ici* l'homme qui sait que «ce monde est comme un lieu de passage pour celui qui y entre», un «abri» dont on sort vite «comme un passant, sur les chemins de la terre entière, sans retour», étonné, est rempli de «souffrance, et pour le poids de la souffrance verse des larmes, avec grande tristesse»[10].

Oui, l'homme est ainsi dès le commencement. Comment un mortel peut-il avec modestie attendre l'invisible, *ce monde nouveau* invisible qui *brille* seulement dans les *considérations* d'une foi dépouillée[11], en résistant à l'évidence du repos et de la gloire visible? «Nous ne sommes pas mortels parce que nous

5. La définition n'est pas d'Isaac et, à ma connaissance, elle n'apparaît pas dans ses écrits; elle appartient toutefois à l'un des auteurs des précédentes générations monastiques de Syrie qu'il connaît et cite avec la plus grande vénération, Jean d'Apamée, et elle résume bien des affirmations semblables faites par lui. Pour le texte de Jean cf. W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, Berlin-New York 1972, ici *I, Gespräch mit Thomasios*, (t) pp. 1-13, 5; (v) pp. 116-122, 118.

6. *Chapitres* 3, 76, f. 76 v°.

7. *Id.* 3, 74, f. 76 r°.

8. *Id.* 3, 77, ici f. 77 r°.

9. Sur le *sommeil de l'âme*, thèse bien attestée dans la tradition théologique des Églises de Syrie (cf. les notes de M.J. PIERRE dans son introduction à APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Les Exposés* I, SC 349 (Paris 1988), pp. 191-199), cf. par exemple, pour Isaac, *Chapitres* 3, 75, f. 76 r°-v°.

10. *Discours* XXXV, pp. 228-229.

11. Cf. *Discours* I, p. 1.

péchons, mais parce que nous sommes mortels nous avons été poussés au péché», écrit Isaac, fidèle à la tradition théologique de son Église[12].

L'homme est donc rempli de tristesse «quand la pensée de l'*amour pour la vie* (littéralement: pour le souffle *vital de l'âme*) s'est mise en mouvement en lui»[13]. L'homme, comme Dieu (cf. *Sag.* 11,26b) est en effet *philopsychos*, celui qui aime le souffle vital, et cet amour *intègre*, douloureux mais non pas rendu amer par l'épreuve de la vie de tous les jours, «jette en lui un mouvement de discernement»[14], le distrait enfin du monde, de ce monde trompeur né d'une vision qui n'est que sensible[15], et quelle que soit sa situation le prédispose à

12. *Chapitres* 3, 2, f. 59 v°. Remarquons que le verbe *'ṣo*, que je traduis par *pousser*, indique une pression violente, presque coercitive. La thèse de la *mortalité* constitutive de l'homme et de son lien avec le péché est une thèse reprise fondamentalement à Théodore: cf., pour une mise au point sur son inscription dans la grande synthèse théologique promue en Perse par l'école de Mar Aba dans le second tiers du VIe siècle, W. F. MACOMBER, *The theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixty Century* in *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964), pp. 5-38 et 363-384, ici 14.

13. *Discours* XXXV, p. 227.

14. *Id.*, p. 228.

15. Dans un passage intéressant du Discours XXVI (*Contre ceux qui disent. si Dieu est bon, pourquoi (ces) choses sont-elles faites par lui?*), pp. 189-194, ici 189-190, Isaac écrit: «Le discernement est la mise en mouvement des pensées naturelles. Quand celles-ci dans leur mouvement marchent sur le chemin de la nature, elles rencontrent le changement des éléments et des mondes; sur l'autre (voie), par contre, les (choses) qui sont devenues se trouvent être (déplacées) par elles vers un autre usage, parce que, tandis que les natures, en rapport avec un (juste) usage, sont doubles dans la compréhension (qu'on doit avoir d'elles — c'est-à-dire qu'elles ont à la fois une dimension sensible et intelligible et qu'elles doivent être comprises dans ces deux dimensions), elles, au contraire, sont comprises par (ces pensées) par rapport à un usage partiel, qui est l'ordre sans âme». Je crois donc comprendre que l'intellection exacte de la réalité corporelle elle-même, seule capable d'en suivre les mutations et d'orienter vers son usage correct, est double. Dans le *Discours* LXXXI (*Explication d'une question (donnée) à un frère qui lui avait demandé: Pourquoi alors que notre Seigneur a établi (que c'est) la miséricorde la ressemblance de la grandeur du Père qui (est) aux cieux, les solitaires honorent-ils au contraire la tranquillité plus que celle-ci?*) pp. 566-574, aux pages 570-571 Isaac écrivait au sujet des rapports entre les hommes: «L'accomplissement du deuxième commandement, qui est l'amour de l'humanité, conformément

l'écoute. Parce que — on l'a déjà dit — la résurrection et la vie — la vie sans déclin puisque c'est d'elle qu'il s'agit — «sont comprises seulement dans la foi», lorsque retentit la Parole «à partir des lettres des Écritures»: «À partir de la nature ou des mouvements de discernement présents en elle, l'homme ne peut absolument pas acquérir un enseignement sur lui-même»[16]. Ni l'homme, ni l'ange, d'ailleurs. Une tradition largement répandue dans l'Église de Perse et sous-entendue dans de nombreuses affirmations d'Isaac (selon les dires d'un de ses contemporains, personnage célèbre et qu'il connaissait) enseigne en effet en se rapportant à *Gen.* 1,3, en tenant compte que Dieu, dans le silence, avait d'abord créé avec le ciel et la terre les puissances intelligibles: «Durant douze heures les êtres spirituels restèrent dans les ténèbres avec tous les êtres créés. Pour l'instruction des Spirituels notre Dieu dit: *«que la lumière soit!»*, et à l'instant même avec la voix fut la nature admirable de la lumière et les êtres spirituels furent frappés de stupeur et amenées à glorifier le Créateur de la lumière», selon le mot de Job (cf. Job 38,7 selon les LXX)[17].

au caractère double de la nature (humaine) est ainsi le résultat d'une double sollicitude... En effet, comme l'homme a une nature composée de deux parties — c'est-à-dire d'un corps et d'une âme —, ainsi toutes les choses qui le regardent reçoivent une attention conforme au caractère double de sa constitution...». Dans le premier texte cité ce caractère double est étendu à chaque «rencontre», parce que non seulement l'homme ne doit-il jamais trahir sa complexité, mais la créature sensible non plus ne peut être exactement approchée en dehors de cette «contemplation spirituelle dont le Christ s'est servi et dans laquelle il a créé les mondes», selon les paroles d'Évagre que l'on peut lire dans une œuvre souvent citée par Isaac (cf. *Les six centuries des «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique*, A. GUILLAUMONT Ed., PO 28/1 (Paris 1958), ici 3,26, en S_1 p. 106). En dehors du respect de cette diverse complexité de l'homme et du monde, dans l'ordre du discernement ultime par lequel, devant Dieu, on décide de soi-même et de sa propre conduite, on n'a que la connaissance amoindrie et hallucinée d'une âme sujette aux passions.

16. *Discours* XXXV, p. 230.

17. Je cite un extrait d'une lettre, datée de 680, du catholicos Georges (660-680/81), qui durant son séjour en 676 dans le Bet Qatraye où il s'était rendu pour présider un synode, aurait connu Isaac, natif de la région et s'y trouvant comme moine. D'après la «vie» de celui-ci, il l'aurait ensuite amené avec lui dans le Bet Aramaye et là, dans le monastère de Bet 'Awe, il l'aurait consacré évêque de Ninive. La lettre se trouve dans J. B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens* dans *Notices et Extraits des Manus-*

L'ange ètait donc dans les ténèbres sans se connaître lui-même tant que Dieu ne se révéla pas à lui en créant la lumière. Mais on raconte aussi à propos des Êtres spirituels que juste à cet instant «tandis que tous avaient confiance et se levaient, ils virent tout d'un coup l'un d'entre eux qui était en train de déchoir de la gloire où ils se trouvaient, le chef d'une multitude. Tous (alors) furent saisis de crainte et de tremblement, et leur création fut secouée par la peur qui entra en elle et y demeura. Et depuis lors a habité en eux la crainte du Créateur, comme s'ils désespéraient d'eux-mêmes, car ils pensaient que tous donc seraient tombés[18]. Ce n'est qu'«après la venue du Christ que leur douleur fut dissipée»[19]; ce n'est qu'«après la venue du Christ que les natures intelligibles ont acquis la connaissance excellente de la sagesse de Dieu»[20].

Si par lui-même l'ange est dans l'ignorance et, tout en étant juste, en raison de sa distance à l'égard de Dieu[21], craint pour lui-même jusqu'à ce que le conseil divin soit parfaitement révélé en Christ, et alors seulement devient capable dans toute

crits de la Bibliothèque Nationale 37, Paris 1902, (t) pp. 227-245, ici 230; (v) pp. 490-514, ici 494.

18. *Chapitres* 3, 80, ff. 77 v°-78 r°, ici 77 v°.

19. *Id.*, f. 78 r°.

20. *Id.*, 3, 81, f. 78 r°.

21. *Ib.*, 1, 2, f. 20 v°, où l'on lit que «les êtres doués de raison» demeurent «loin, ... et à grande distance» de cette Vérité qui «est cachée dans son être à tout ce qu'elle a créé». La «Nature sainte» («cachée au toucher et à la connaissance de toutes (ses) œuvres» — comme le dit la huitième prière qu'on lit parmi les *Conversations de la prière cachée*, ajoutées, dans la «seconde partie» de ses œuvres, aux *Chapitres de la connaissance* — dans le ms. d'Oxford ff. 112 r°-118 v°, ici 113 v°) et le «monde futur» sont des mystères non soumis au pouvoir des anges» (*Chapitres* 3, 56, ff. 69 v°-70 r°). En effet «les anges et les archanges sont très loin de la compréhension de la sagesse de Dieu et (trop) inférieurs (à elle)», écrit Isaac dans le *Discours* XXV (*Matériaux pour l'âme qui cherche la contemplation profonde ...*) pp. 182-188, ici 186, et dans le *Discours* XXVII (*Selon combien de distinctions la vision des (êtres) incorporels est reçue par la nature humaine*) pp. 195-202, ici 198, il observe, à propos de la contemplation de «l'Essence», que «ce n'est que par la grâce qu'est mis en mouvement en nous quelque chose qui, par nature, est étranger à l'intellect humain et angélique», «bien que — ajoute-t-il, et il est important de le noter, — tous les êtres doués de raison ... aient quelque chose qui n'est pas dans la nature».

sa puissance de créature de se garder dans un état de «grande vigilance»[22], combien plus l'homme est-il dans la crainte, confus, et étant mortel tombe-t-il — l'homme tout entier tombe, chaque homme tombe. Oui, seuls le Livre et l'Esprit éclairent son regard; par eux, *ayant cru* il espère et dans cette espérance, soutenu par la grâce, il *sort* — justement: il sort de ce monde.

3. *La quête de la tranquillité.* — Sortir du monde, telle est la voie du croyant dont le solitaire dans son détachement plus radical de toute attache et de toute affection charnelle est seulement le signe le plus visible — lui, «l'orgueil de l'Église du Christ», qui lui est donné à elle pour qu'«aussi les adversaires de la vérité, même malgré eux, confessent que pour les chrétiens il y a une espérance vraie»[23].

Telle est la voie et tel est dans toute son âpreté le discernement du monde: une prostituée. Mais il y a quelque chose d'autre, quelque chose de plus: il n'y a pas que le monde, grouillement de passions; il n'y a pas que les rassemblements d'hommes; il n'y a pas que le commerce et les affaires de la vie commune qui troublent l'âme de manière presque invincible en sorte que le solitaire vive dans des régions désolées et vides, non seulement loin des villes et des villages, mais encore loin du monastère même, persévérant dans cette solitude et sans se laisser attirer, même à l'heure de sa maturité, «dans la fréquentation des riches et des juges, comme conseiller et intermédiaire dans les grandes affaires, certaines pour la fraternité, d'autres pour les gens du monde»[24]. «*Même* la voix d'un volatile trouble»[25] sa tranquillité, note Isaac, elle distrait du fait de n'avoir qu'«une pensée pour l'Un» — comme disent les Anciens dont il cite ici les paroles —, ce qui est la vie tout entière de ceux qui «ont répudié la terre une fois pour

22. *Chapitres* 3, 80, ici f. 77 v°.

23. *Discours* XI (*En quoi sont conservées les beautés de la vie solitaire*), pp. 119-121, ici 119.

24. *Chapitres* 2, 97, f. 58 r°.

25. *Id.* 2, 44, ff. 43 v°-45 r°, ici 43 v°.

toute et levé la main vers la voûte des cieux»[26] — celle des solitaires donc, mais avec plus d'exactitude on devrait dire celle de tout *chrétien*. Même la *terre*, la belle terre de Dieu, notre mère, semble devenir un empêchement et devoir être rejetée.

Mais quand le solitaire «dans la quiétude totale du désert, protégé de tous les sons et de toutes les voix du tumulte de la création», «imprégné des Écritures et de pensées utiles» «s'oublie lui-même et oublie sa nature, il devient comme fou et n'a plus de souvenir du monde», tout entier attentif à la «grandeur de Dieu» et à la «gloire du monde futur», alors, «quand il se sera enivré de ceci, *dans sa contemplation il est à nouveau tiré de là vers les choses de ce monde*, où il se trouve encore»[27], et *ici même* il loue Dieu. Il le loue, remarquons-le, non seulement dans l'admiration pour le passage au monde incorruptible, mais aussi dans l'étonnement de ce que Dieu «a rendu» *ce* monde «vaste et débordant» et «a introduit dans notre nature un grand amour pour sa vie»[28]. De plus, «élevé au-delà du commencement du devenir (...) quand il n'y avait ni création ni rien d'autre», ayant considéré l'acte de Dieu «il descend alors dans sa pensée, en s'étendant sur *toutes* les créatures de Dieu»[29].

C'est là *un* des moments de cette méditation «utile à la conduite dans la tranquillité» qu'Isaac propose aussi dans les *Chapitres de la connaissance*, en renvoyant explicitement à ces pages celui qui est assis dans sa cellule «entre un office et un autre office»[30]. Pour un moment seulement, car à la fin «cet ordre admirable cessera soudainement et un autre monde adviendra dans lequel le souvenir de cette première création ne retournera plus dans l'âme de l'homme», et il pourra ainsi dire d'elle: «Oh! mère oubliée tout à coup par ses fils qu'elle a mis au monde, fait grandir et instruits et qui en un clin d'œil

26. *Discours* XVIII (*Encore: ce que j'ai entendu des anciens et histoires d'hommes saints*), pp. 139-154, ici 147 et 151.

27. *Discours* XXXV, pp. 254-255.

28. *Id.*, p. 225.

29. *Id.*, p. 256.

30. *Chapitres* 2, 84, f. 56 r°-v°.

se cachent dans un autre sein et deviennent les fils véritables de la stérile qui n'avait jamais mis au monde!», la nouvelle et dernière *catastase*[31]. Mais on se souvient continuellement de ce moment dans la tranquillité, on l'admire en elle, et la modalité de son dernier oubli demande à être étudiée de plus près.

4. *L'humilité, perfection de toute connaissance et de toute action.* — «Hautes et admirables» sont donc les œuvres de Dieu. En elles, en effet, est inscrite «la sagesse de son activité créatrice», «son économie rebelle à toute intelligence»[32], comme aussi est «rebelle à la recherche» — pour reprendre les termes d'un opuscule sur lequel nous devrons revenir — le mystère de la géhenne, qui elle aussi est un lieu de ce monde, mystère par lequel «sont réduits au silence tous les gnostiques et tous les êtres doués de raison qui se consacrent à la contemplation des mystères divins»[33].

Hautes et admirables sont les œuvres de Dieu, le vaste monde où *lui-même* «a introduit de nombreuses passions» et l'homme, cette «nature qui se donne du mal et qui peine depuis le moment (où) il y entre jusqu'au moment où il (en) sort»[34].

Hautes et admirables: elle ne sont pourtant pas, à proprement parler, évidentes à la «perception des philosophes», dont la connaissance est accessible «même à ceux qui sont sujets aux passions», comme l'attestait déjà «le bienheureux Basile»[35]. Elles ne sont même pas ainsi l'objet exact du pur

31. *Discours* XXXV, p. 257.

32. *Id.*, p. 256. Dans *Chapitres* 2, 73, f. 53 r°, au contraire, «l'incompréhensibilité de l'intelligence de Dieu» est appelée «rebelle à (toute) explication».

33. Il s'agit d'un opuscule de la «seconde partie» des écrits d'Isaac, qui s'intitule: *Contemplation sur le sujet de la géhenne, dans la mesure où il est possible que soit donnée à la nature de l'homme la grâce de glorifier (Dieu) à propos de ces mystères.* Dans le manuscrit d'Oxford le texte se trouve aux ff. 179 r°-186 r°, le morceau cité au f. 179 r°et v°.

34. *Discours* XXXV, pp. 255 et 257.

35. La citation d'Isaac, faisant partie d'un opuscule de la «seconde partie» de ses écrits, dont le titre est: *Du but de la pratique élevée de la pensée*, qui dans le ms. d'Oxford se trouve aux ff. 174 r°-176 r°, est tirée d'une lettre de Basile «à son frère» pour laquelle je renvoie aux notes 68 et 70 de mon étude sur *Pauvreté et connaissance*. Elle se trouve au f. 175 v° du ms., où l'on fait

intellect des créatures, du regard d'un cœur impassible, ni même de l'intellect des anges qui reste inscrit dans les «connaissances nombreuses» des divers ordres corporels et incorporels des êtres soumis au devenir[36]. Certes, les autres êtres créés et les hasards de la vie — les changements incessants qui affectent toute chose et tout être jusqu'à, dans le cas de l'homme, «la silencieuse humiliation» de la mort[37] — non seulement font pâtir les vivants dans tout leur être, mais les conduisent aussi à une interrogation et à une recherche assidue, même si — rappelons-le — la créature intelligente n'a pas un discernement complet sur elle-même et sur son principe propre. Et à la fin, si elle est droite, elle recule donc toujours devant elles et elle se tait, «revêtue de crainte et de doute»[38].

Elle se tait: elle se tait *ici*, comme du reste elle se tait alors qu'elle est renvoyée à l'«abîme»[39] qui est le sien et celui d'au-

justement une distinction entre «le but de la méditation des philosophes» qui est «la connaissance (des créatures, tournée) vers le bas», et «la connaissance des mystères spirituels, (tournée) vers le haut, ... que les saints reçoivent, par leur intellect, de la grâce». *Vers le haut* indique la dimension économique (et donc eschatologique) de la vision des créatures que Basile et Isaac considèrent fruit d'une révélation *spirituelle* à un intellect *impassible*, sans préjudice d'une vision «philosophique» correcte.

36. Cf. *Chapitres*, 3, 49, ff. 68 v°-69 r°.

37. *Id.* 3, 74, f. 76 r°. Sur l'importance des «hasards», des «changements» ou des «épreuves qui ... arrivent tous les jours» pour ce qui est de l'acquisition de la connaissance de soi et du fruit de celle-ci, cette humilité qui «même sans travail expie beaucoup de péchés» et «nous fait fils de Dieu», cf. l'important *Discours* LXXII (*Sur la connaissance de la vérité et sur les tentations ...*), pp. 494-501 (les citations se trouvent respectivement à la p. 494 et 499).

38. *Chapitres* 1, 3, ff. 20 v°-21 r°, ici 21 r°.

39. Abyssal, profond est l'homme dans le mystère de sa dimension de créature vers laquelle il se penche, vers laquelle il se hâte, devenu humble, en accompagnant, si je peux l'exprimer ainsi, la grâce qui le conduit là «par l'intermédiaire de la Vérité qu'elle (lui) montre sans voile». (*Id.* 3, 20, f. 63 r°). Isaac parle en effet de l'abîme où *demeure* celui dont les mouvements sont limpides et dont le *cœur s'humilie (Id.* 2, 91, f. 57 r°); il observe que «l'homme est humilié dans ses pensées jusqu'aux abîmes» par la *joie* du «feu de l'ardeur» mu dans son âme, par lequel il *crie* «du fond du cœur» (cf. *Sur les différents mouvements saints et le cours limpide qui nous sont donnés par la clémence de notre Seigneur au moment de la prière*, opuscule de la «seconde partie» des écrits d'Isaac, dans le ms d'Oxford ff. 170 v°-171 v° ici 170 v°). La *sagesse spirituelle*, en effet «rapproche l'âme de l'abîme de l'humilité» (*Chap-*

trui, au terme de *chaque* action, de *chaque* rapport vivant avec les autres — et dans l'ordre du monde, dans *cet* ordre des choses, *tout* est lié indissolublement le long de tout chemin de connaissance et de vertu (ou de malice et d'ignorance). Il en est ainsi par rapport à toute croissance qui sans cesse meut la créature qui seconde son Créateur[40], à chaque déchéance où elle s'éloigne de lui... Qu'est-ce que l'homme, en fait, d'après l'enseignement de Théodore auquel se tient fidèlement Isaac selon le discernement de son Église, sinon l'icône de Dieu parce que «signe» du lien qui unit tout en «gage d'amitié» pour la création, elle-même un unique corps?[41]

Il pourrait sembler que je force la lettre des textes du solitaire en affirmant que toute activité du cœur de la part de la créature intelligente aboutit à un résultat identique, mais que signifierait autrement la dignité, la dignité eschatologique absolument égale, des diverses conduites, chacune étant menée «avec un cœur humble»: la béatitude des artisans de paix, des défenseurs de la justice, de ceux qui visitent les malades...?[42] Et remarquons bien que la réussite *visible* de l'opéra-

titres 3, 20, f. 63 r°) et ceux en qui habite «la connaissance» «se baissent vers l'abîme de l'humiliation» (*Id.* 1, 25, f. 24 r°).

40. Crf. *Id.* 1, 6, f. 21 r°: «Grand est le refus de la halte de la part des receveurs» (c'est-à-dire des créatures prises dans leur puissance d'accueillir la Vérité).

41. Sur ces thèmes dans Théodore et dans la théologie de l'Église de Perse, voir MACOMBER, *Theological Synthesis*, pp. 13-17.

42. Cf. *Chapitres* 4, 74, ff. 101 r°-102 r°. En parlant d'une «même dignité *eschatologique* des différentes conduites, chacune poursuivie, avec un cœur humble, de façon absolue», mon intention n'est pas de récuser ou de négliger ces textes, nombreux (et parmi eux se trouve en partie celui cité ci-dessus), où Isaac souligne l'excellence de la conduite solitaire, *caractérisée par la charité*, par rapport à toute autre conduite. Cela a été dit et je le répète: non seulement dans l'ordre de la prudence ou de la pénitence, mais aussi sous le profil de l'abandon de soi à Dieu, pour *tout* recevoir de lui seul (aussi bien la nourriture que la sécurité corporelle, l'instruction ou la consolation), le solitaire est le type de la créature, de la créature faite *Christ*, qui sans oisiveté et sans aucune animosité, équitable et aimante en tout évidence vit *de* Dieu, comme chacun vit déjà et, devenue dieu, vivra encore davantage. C'est ainsi, certainement, mais il y a cette précision qui conditionne tout jugement. *caractérisée par la charité* (cf. sur ce «signe distinctif» de la «tranquillité» chrétienne le Discours LXXXI tout entier, cité *supra*, n° 15). Et il y a la perception que

tion n'a pas d'importance, car elle est le résultat principalement de l'aide divine donnée à certains pour le réconfort de multitudes: *égal* est le cheminement de celui qui marche tout droit et de celui qui tourne en rond sur les bords de la voie[43]; de celui qui déjà entre dans Sion et de celui qui goûte seulement les fruits des régions limitrophes[44]. De plus, arrivé au terme on verra que font partie de la voie non seulement la vertu, la connaissance et la joie, mais aussi le péché, l'égarement et l'acédie[45].

Toute connaissance ou toute action trouve sa perfection dans l'humiliation du cœur à laquelle elle conduit, qu'elle affine. Pourquoi en effet la quiétude dans la solitude est-elle si excellente aux yeux d'Isaac (les sages «du dehors» y sont aussi parvenus[46])? Parce que, étant d'abord le fruit du discerne-

l'homme est un pécheur, toujours, partout, de toute manière, et que connaître son péché, devant Dieu et la création, pour chacun est tout ce qu'il peut faire *de lui-même*, parce que là on connaît la grâce — la grâce de Dieu, la grâce de la création ... même *notre propre* grâce à la fin, que l'on accueille avec gratitude, industrieux, intelligents. Ceci arrive sur *toutes* les voies, et le Dieu de charité montrera à chacun son geste, sa parole, et chacun alors la poursuivra, *de façon absolue*: cette action ou parole précise, et seulement celle-là — dans sa finitude, fidèle, capable de la puissance de Dieu, créatrice.

43. Cf. *Chapitres* 4, 30, f. 87 r°.

44. Cf. *Ib.* 3, 64, ff. 73 r°-74 r°.

45. Cf. *Ib.* 4, 23, ff. 85 v°-86 r°.

46. L'homme, dans l'intégrité de son commencement, est capable d'une «connaissance naturelle qui discerne le bien du mal» et qui ainsi «trouve naturellement la *voie* de Dieu» (*non pas* Dieu lui-même, remarquons-le), devenant en elle digne de «recevoir la foi» en lui (*Discours* XLIV (*Combien de hauteurs a la connaissance, et les hauteurs disposées pour la foi*), pp. 318-321, ici 318-319). La possibilité de cette connaissance qui a lieu dans la «quiétude du monde» (*Discours* III, pp. 20-40, ici 20), persiste dans l'homme même quand il est devenu prisonnier des passions et que sa liberté, qui seule permet un discernement correct, «pour le dire franchement» n'a plus «de prise sur soi» (*Discours* XXVI, p. 191), même si maintenant, à vrai dire, il est très facilement exposé à des hallucinations multiples et déformées par lesquelles il erre sans cesse. En raison de cette *force* de la «nature» dans l'homme et pour indiquer la puissance de la volonté en lui, qui le tient conforme à cette «nature», dans un passage du *Discours* LVII (*De l'endurance comme raison de la charité de Dieu: comment elle trouve une aide de la part de Dieu*), pp. 399-406, ici 403, Isaac peut indiquer à un moine craignant l'âpreté de la voie des Pères, de façon du reste tout à fait traditionnelle, l'exemple des philosophes: «Si tu ne crois pas à l'Église — écrit-il — rapproche-toi des philosophes et

ment de l'état de créature, elle est l'acte de l'attention extrême à Dieu (le Dieu «caché», pour les uns; le Dieu connu en Jésus, pour les autres) — acte dépouillé de toute pratique de vertu, dans «l'humiliation du corps et de l'intelligence»[47], acte par lequel il s'en remet totalement à lui et attend tout de lui. Elle n'est que cela; en elle-même elle ne mérite rien à celui qui la pratique avec vigilance. Elle est seulement le signe d'une attente incertaine mais confiante.

Qu'on ne soit pas surpris, enfin, — et pardonnez-moi d'y insister — si on a aussi énuméré précédemment les actes de la «créature nouvelle», de sa «surabondante charité» qui correspond à la charité divine qu'elle a contemplé et qu'elle contemple dans le Christ. Cette charité, puissance du Royaume, est devenue pour elle, dans la foi — placée dans le Christ, justement — *sa* puissance[48].

Chaque acte, comme *chaque* connaissance de la créature confrontée aux opérations de Dieu, n'en arrive qu'à ce «*cri puissant*» (Heb. 5,7) qui monte du fond du cœur», dont parle Isaac à propos de la prière pure[49]. Ils en arrivent donc à la *dilatation du cœur humble*, comme on y a déjà fait allusion, qui dès lors opère dans l'ivresse *à partir de Dieu*. Il ne fait plus rien de lui-même: il accueille tout sans honte (et sans gloire) — et accomplit *ainsi* sa plus parfaite opération. Il accueille *même le péché, son* péché! Le péché aussi est reçu dans ce cœur comme une partie de la voie, et, humilié par lui, on loue Dieu. À première lecture peut-être cela laisse-t-il perplexe, mais le Seigneur lui-même dit à celui qui doute: «N'hésite pas à t'approcher par crainte de tes péchés, ô pécheur, puisque (jus-

vois quelle puissance a la volonté pour ce qui est du devenir au-delà du corps et de rester imperturbable dans le choix qu'elle a fait». Ceux-ci en effet, «qui pourtant *ne connaissaient pas* Dieu», supportèrent toutes les épreuves, les spoliations, la solitude et le silence «pour ne pas perdre la méditation de leur sagesse et l'habitude de celle-ci» (*Id.*, p. 405).

47. *Chapitres* 1, 20, f. 23 r°-v°, ici 23 r°.

48. Les citations de ce passage sont tirées des *Chapitres*, 4, 78, ff. 102 v°-104 r° (ici 102 v°), l'un des principaux textes d'Isaac sur le sens de l'incarnation et de la mort du Dieu Verbe.

49. *Des différents saints mouvements*, f. 170 v°.

tement) par *cette* méditation (la méditation sur le Miséricordieux devenu malédiction pour nous) la poussière du péché est chassée de ton intellect»[50]. Comme on le verra plus loin, tout est compris comme occasion de charité.

5. *L'union de toutes choses en Christ.* — Hautes et admirables sont donc les œuvres de Dieu, et *ainsi* sont-elles l'objet d'une vision *spirituelle* qu'anime l'Esprit, et lui seul, dans la créature qui demeure, attentive et vide[51].

Mais nombreuses sont les intellections et les révélations. Si pour la connaissance ultime de la «Nature sainte» et du «monde futur» (qui ne sont maintenant que «représentés cachés à l'intérieur de notre âme par l'Esprit de sainteté») il n'existe pas de «matière à partir des créatures et des Livres saints», «les Pères orthodoxes ne savent pas en discourir ni y réfléchir». Ils ne sont pas soumis non plus au pouvoir des anges ou sujets à la transmission»[52]. L'économie de Dieu pourtant qui mène jusque là et a là sa manifestation parfaite est à l'œuvre dès le début et anime de bien des manières les créatures et les *met à l'épreuve*[53].

50. *Conversations de la prière cachée — Dix-neuvième prière*, f. 116 r°.

51. «La prière pure nécessite le dépouillement de tout» écrit Isaac dans la *Lettre à Mar Isho'zkha*, qui ouvre la «seconde partie» de ses œuvres, dans le manuscrit d'Oxford ff. 1-19 r°, ici 16 r°.

52. *Chapitres* 3, 56, ff. 41 v°-42 r°.

53. Il n'est pas possible de rendre raison ici de ce thème qui recevait une formulation précise dans la méditation et la prédication de l'Église de Perse (sur quelques-uns de ces termes, cf. les brèves notes de ma contribution *Elementi di patrologia siriaca* dans *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, par A. QUACQUARELLI, Rome, 1989, pp. 503-603, ici 572-574). *L'inclination* (*ropé* en grec, ou bien *vertibilitas* dans les traductions latines de Théodore), limite de la liberté des créatures, qui est «réfrénée» seulement «par une charité prompte» (cf. *Discours* XXIX (*Des différents modes d'une conduite sage adaptés à la croissance de celui qui est conduit*) pp. 205-208, ici 207) semble être pour Isaac au cœur de l'économie de Dieu. Oui: liberté — une liberté flexible à l'erreur, qui est, de façon tout à fait concrète, un parcours d'errance sans *voie*, peut-être parce que impatient de la profondeur personnelle, de sa propre «énigme»; l'humilité, qui est la gardienne de cette dimension, de son *ouverture dans* la détermination de la vie normale, et «charité prompte», œuvre de la prudente demeure dans l'abîme, sont les termes inséparables de la méditation d'Isaac sur la créature, tenus dans leur puissance et cohérence par la charité de Dieu manifestée dans l'incarnation, la passion et la mort du Fils, qui montre justement à la créature son «impensable» potentialité: être dieu.

Dès le début, en effet, Dieu *se* révèle, et par de multiples opérations «partielles» montre depuis toujours aux créatures attentives et perplexes — comme on l'a dit — la vérité de (sa) vigoureuse charité (envers elles)». De ces opérations, même «partielles», «nous sommes approchés (par lui)» parce qu'«il est possible que nous étant approchés de n'importe laquelle (d'entre elles) nous recevions d'elle le signe de sa fervente charité pour la création», ce qui de toute façon fait naître un certain espoir[54].

Qu'il nous soit permis de faire une brève parenthèse: «*nous sommes approchés*», écrit Isaac, puis «*nous nous approchons*». Il existe un double mouvement, et si c'est Dieu qui précède, il fait tout *accompagné* par sa créature — et ceci sera un trait central et non seulement *selon l'économie*, de la parfaite manifestation de lui-même en Christ.

Dès le début donc Dieu se révèle, mais *tard* seulement en quelque sorte, «en un temps où il n'y avait pas la moindre trace de crainte de Dieu dans le monde» il a «envoyé son Fils unique»[55], et sur lui devenu homme, contemplé à l'heure de sa Passion, à l'heure «des insultes et des crachats», à l'heure de la mort — et non pas d'une «simple mort», mais d'une mort goûtée «dans la difficile passion de la croix»[56] — ... sur lui, «c'est-à-dire sur le dépouillement dont parle le Livre divin (cf. Phil. 2,7a)», «il a mis l'honneur et la gloire de sa divinité», en révélant «en synthèse» et parfaitement en lui «la bonté éternelle de sa nature», son conseil, «puisqu'il a tellement aimé la création que celle-ci fut appelée Dieu et le nom de sa grandeur devint le sien»[57].

Tel est le crucifié et pour cette raison tant ici que dans le

54. La citation provient de l'opuscule *De la création et de Dieu*, tiré du cinquième manuscrit de la collection Issayi de Téhéran, qui contient entre autre, par le titre qui l'introduit, la «troisième partie» des œuvres d'Isaac. Dans le ms (sur lequel voir la note n. 57 de mon étude sur *Pauvreté et connaissance*) cet écrit se trouve aux pp. 22a-26a et c'est le cinquième des opuscules attribués à Isaac. Les citations rapportées se trouvent à la p. 23a.

55. *Chapitres* 1, 50, f. 27 r°-v°.

56. *Id.* 4, 78, ff. 102 v°-104 r°, ici 103 r°.

57. *De la création et de Dieu*, pp. 24 b-25 a.

monde nouveau toute connaissance est récapitulée «dans la contemplation exacte de la Passion du Christ et de son humiliation»[58].

Voilà tout: l'Unique ainsi défini: le Fils dans sa kénose. Un, un avec Dieu, un avec toute chose, un à partir de Dieu et de toute chose. Comme le dit un texte qu'Isaac cite dans son opuscule *Sur la création et sur Dieu*: «L'union du Christ avec la divinité nous a révélé l'union mystérieuse de toute chose avec le Christ»[59].

Si la traduction que je donne est exacte, *cette* union de Dieu et de l'homme, évidente sur la croix, révèle véritablement l'union de tout *avec le Christ* (et donc par lui avec Dieu); elle manifeste que rien ne sera perdu: en lui tout est solidaire, tout est sauf, tout est un. Le *lien* de tout, déjà établi en Adam (et que celui-ci a compromis), est parfait maintenant, d'une manière que la créature ne peut imaginer. Isaac l'affirme: «Si quelqu'un disait» à propos de l'économie de Dieu en considérant les maladies, les dissipations, les corruptions et les morts de maintenant, et même son apparente partialité: «Quel avantage (reviendra) aux enfants et au reste, à ceux qui n'en sont pas conscients? Soyons persuadés de ceci (dans la *persuasion* de l'Esprit, notons-le): ils seront rendus parfaits avec l'univers»[60]. «Par le corps qu'il (a) pris d'eux» le Seigneur est vraiment «l'avocat de tous ceux qui sont passés par ce monde», même si c'est «avec des carences dans leur conduite et dépourvus de foi»[61].

Cette union, dans ses formes *humbles* auxquelles correspond justement l'humilité de la créature, indique la force du dessein

58. *Chaptitres* 4, 82, f. 104 v°.

59. *Id.*, p. 23b. Je n'ai pas réussi à identifier la citation, qu'Isaac introduit ainsi: «Et bien, les Pères, mus par l'Esprit qui murmure en eux la puissance divine qui a réalisé ces choses... il leur a révélé le mystère et il a dit: ...». Un parallèle, au moins dans le sens de la partie introductive de la citation (reproduite dans le texte), peut peut-être être trouvé dans Évagre, *Admonitio paraenetica* 7: «La perception intelligible du Christ nous a révélé la perception dans le mystère de tout» (cf. J. MUYLDERMANS, *Evagriana syriaca*, Louvain, 1952, (t) pp. 125-128, ici 127; (v) pp. 157-159, ici 158).

60. *Chapitres* 4, 88 — *Délucidation*, f. 106 r°.

61. *Conversations de la prière cachée — Trentière prière*, f. 118 r°-v°.

de Dieu; elle déclare que sa charité a l'intention de s'étendre à tout et qu'elle s'y étend; que, pour reprendre le texte cité ci-dessus, «il y aura un temps où aucune partie ne manquera au tout»[62].

Oui, la géhenne, disions-nous. Mais «il est très odieux ou plutôt il est blasphématoire de penser que Dieu éprouve (...) de la haine ou de l'indignation, même à l'égard des démons, et d'attribuer à cette nature glorieuse comme à un vengeur un défaut ou la passion ou quoi que ce soit qu'il ferait comme rétribution tant du mal que du bien»[63].

«Il y a un terme à ses (actions) génératrices de souffrance»[64], à la correction qu'il opère dans sa «charité savante», quand il voile son visage[65]. Il y a «un certain mystère» de charité destiné au salut de la créature, qui est à l'œuvre «aussi dans le cas des tribulations et de la condamnation à la géhenne, pour tout le temps fixé à sa domination»[66], car elle est «le fruit du péché, *temporaire* et avec un commencement», même si «l'on ne sait pas quand elle (aura) un terme» et même si nous ne la comprenons pas parfaitement dans son économie, qui fait partie de l'économie de *ce* monde[67].

Dans le monde, du reste, loin du Christ «*il n'y a pas de juste, pas un seul* (Rm 3,10; Ps 13,3): l'apôtre a confirmé la parole du prophète», observe Isaac[68]. Ailleurs, citant Luc 7,47 (*Celui à qui on remet peu aime peu*), il affirmait: «L'amour de celui auquel on remet beaucoup est véhément parce que, s'il n'avait pas été soumis d'abord à la condamnation en raison de la grandeur de sa dette, il aurait considéré comme chose due ce qu'à la fin il aurait reçu. En fait, on ne trouvera pas même un juste qui au moment du jugement ne se lèvera dans la condamnation[69].

Mais «il n'est pas possible que ce Créateur miséricordieux

62. *De la création et de Dieu*, p. 23b.
63. *Contemplation sur le sujet de la géhenne*, f. 180 r°.
64. *Id.*, f. 183 v°.
65. Cf. *Discours* XXIX, pp. 205-206.
66. *Contemplation sur le sujet de la géhenne*, f. 185 r°.
67. *Discours* XXVI, p. 189.
68. *Chapitres* 4, 99, ff. 109 v°-110 r°, ici 110 r°.
69. *Id.* 4, 87, f. 105 r°-v°, ivi v°.

ait créé les êtres doués de raison pour les envoyer sans défense à une tribulation sans fin étant donné ce que dès l'origine il savait de leur constitution»[70], à savoir qu'ils auraient péché. Si nous ne pouvons donc pas penser que se vengent «des hommes qui se conduisent de manière sensée et juste et qui pensent à toutes les (opérations) de l'intention divine»[71], comment pourrions-nous le penser de Dieu?

Les passions, les souffrances, la mort et la géhenne qu'il a mises dans le monde sont alors une économie: le péché luimême est en quelque manière une économie. Économie cohérente avec la liberté *sujette à l'inclination* de la créature, consubstantielle à la constitution présente, qui ne sera pas oubliée.

6. *L'unique vision des choses en Dieu.* — Hautes et admirables sont les œuvres de Dieu: les opérations partielles, la grande opération qui les unit toutes et qui les rend vraies. Maintenant il y a de celles-ci connaissance et louanges spirituelles «dans le mystère», dans de *nombreuses* visions; il y aura ensuite une unique vision auprès de l'Un qui est Père, Fils et Esprit de sainteté, nom unique donné à la créature que lui, Dieu, *couronne* dans le Christ «par le nom de Trinité»[72].

Une *unique* vision, *spirituelle*: «L'homme qui a été *illuminé* voit avec l'œil de l'esprit toutes les créatures de Dieu et l'économie qui leur donne cohésion et la sollicitude supérieure

70. *Contemplation sur le sujet de la géhenne*, f. 181 v°. Notons que le caractère temporaire de la géhenne est soutenu par Isaac en accord avec l'enseignement de Théodore, «à qui ont été confiés les mystères cachés des Livres, pour l'éducation à la Vérité de toute la communauté ecclésiale, et qui nous a donné lumière et sagesse, à nous surtout, les Orientaux» (*Id.*, f. 182 r°), et avec celui de Diodore, les deux «piliers de l'Église» (*Id.*, f. 183 v°) dont le témoignage concordant engage beaucoup, «puisque, selon la parole de notre Seigneur, le témoignage de deux hommes est vrai (cf. *Mt* 18,16)» (*Id.*, f. 182 v°). Sur les passages des auteurs antiochiens, cités ici par Isaac, S.P. Brock a déjà attiré l'attention au Congrès patristique d'Oxford en 1983 dans *Lost and Refound: Part II of the Works of St Isaac of Nineveh* (p. 4 du texte dactylographié que l'auteur m'a aimablement fait parvenir). Il manque encore maintenant toutefois une étude attentive de ces textes, de leurs raisons et de la tradition qui en découle.

71. *Id.*, f. 179 v°.

72. *De la création et de Dieu*, p. 25 a.

pleine de miséricorde qui sans cesse visite la création — alternativement sous le signe de la gauche et sous celui de la droite (le bonheur) — et la grâce de Dieu lui manifeste les motifs des actions dont se sert le Créateur comme une aide admirable pour chacune des natures»[73]. Que peut-on dire de cette vision qui déborde du cœur par sa douceur en sorte que l'homme en «est stupéfait et amené au silence»?[74]

Isaac écrit: «Les saints l'ont appelée *perception du Royaume des cieux*», car c'est réellement, pour autant que cela est donné dès à présent comme prémices, «cette stupeur future en Dieu» dont les justes goûteront la douceur dans le Royaume non «par l'intermédiaire de l'intellection du monde corporel et de (ses) affaires, mais parce que par elle comme par une échelle l'intellect est élevé vers celui qui est le Royaume des saints»[75]. Cette perception nous place, en effet, «dans la connaissance (même) de Celui qui est le Royaume véritable de toute chose»[76].

Une *unique* vision: connaître Dieu est alors connaître sa création, élevée jusqu'à lui dans le Christ[77]. Il n'y aura pas

73. *Du but de la pratique élevée de la pensée*, f. 174 v°.
74. *Ibidem*.
75. *Id.*, f. 176 r°.
76. *Ibidem*.
77. Au début du *Discours* XLIII (*Traités utiles, pleins de sagesse spirituelle*), pp. 315-318, Isaac écrit: «La foi est la porte des mystères. Ce que (représentent) les yeux du corps pour les choses sensibles, cela même (est) la foi dans les trésors cachés aux yeux de l'intellect» (*Id.*, p. 315). La foi est donc un œil aux yeux de l'intellect pour la vision des mystères. Comme Isaac dira peu après, c'est «la mer de la foi» que notre Seigneur «ouvre dans notre intellect» quand il veut nous introduire à la connaissance des «mystères spirituels». En elle «les deux yeux psychiques» ont la vision, parce que — dit-il — l'âme (l'intellect, la pensée) à la ressemblance du corps a *deux* yeux, selon le témoignage des Pères. Deux yeux, pour la vision unique mais en même temps distincte, qu'offre cette mer, ouverte par le Christ; deux yeux qui, en effet, n'ont pas «la même utilisation pour ce qui est de la vision». «Avec l'un d'eux — poursuit Isaac — nous voyons la gloire cachée de Dieu dissimulée dans la nature, et sa puissance, et sa sagesse et son dessein éternel pour nous ..., et en lui (nous voyons) ainsi les ordres spirituels de nos compagnons». Avec l'autre, au contraire, nous saisissons «la gloire de sa nature sainte» (*Ibidem*). Deux-un toujours, sans que l'unité absorbe la distinction ou prévale sur elle, sans que la distinction nie ou supprime l'unité.

deux actes distincts, mais un seul dans cette élévation du cœur de la créature que l'Esprit actualise et maintient.

Il y a *dans l'intellect* une unique *vision* qui tout embrasse, *immatérielle*. En l'homme elle n'est donc pas le fruit de l'intellection du monde des corps que déterminent les sens et qui est toujours partielle, mais une vision donnée par l'Esprit de Dieu de tous les *logoi* du monde, d'un monde désormais *accompli* dans sa corporéité, *logoi* fondés et rassemblés tous et chacun dans la manifestation de sa charité, parfaite en Christ.

Remarquons que le *logos* des choses est la chose elle-même, appréhendée maintenant par les sens, de manière partielle, et élaborée en image à partir de sa *complexio* élémentaire, puis *reçue* en perfection dans sa pleine actualité, sans «empreintes matérielles», par l'Esprit qui est *notre* Esprit[78]. La création sensible passera, en effet, elle qui est entièrement circonscrite dans des limites, privée de la profondeur du cœur, privée de l'intellect, de sa «souffrance», dans laquelle l'homme et l'ange regardent au-delà de «la ressemblance et de la composition de l'image»[79] puisqu'ils sont capables d'un regard immatériel. Seul le corps de l'homme, semble-t-il, sera transfiguré avec son âme, ne faisant qu'*un* avec elle, actif seulement pour jouir du délice qui le pénètre *de l'intérieur*, comme le ressent dès main-

78. Isaac parle à plusieurs endroits dans les *Chapitres*, certainement en liaison avec des textes évagriens, qu'il cite parfois (cf. par exemple 3, 14, ff. 61 r°-62 r°, ici 61 r°) et qui sont du reste amplement inclus dans la littérature nestorienne antérieure à lui, en connexion avec la prière, d'une «connaissance immatérielle», ou privée «d'empreintes» matérielles (cf. 1, 96-98, f. 34 r°-v°; 2, 2, ff. 34 v°-35 r°; 3, 14...). Cette connaissance, œuvre de l'Esprit, non seulement a une relation avec Dieu, étant donné que «ce n'est que par la grâce qu'est mis en mouvement en nous ce qui par nature est étranger à l'intellect humain et angélique» (*Discours* XXVII, p. 198), mais concerne *aussi*, comme on l'a dit, la création entière, puisque «tous les ordres de révélations (de l'Esprit) sont *sans ressemblance* (ou images), qu'ils soient relatifs aux actes et choses ou à leur puissance ou aux (réalités) sensibles ou à (celles) intelligibles», étant donné qu'ici «l'âme est illuminée de l'intérieur» (*Chapitres* 3, 92, ff. 80 n°-81 r°, ici 80 v°). *Cette* «perception de la vision des créatures et des économies en elles (présentes)» (*Du thème de la pratique de la pensée*, f. 175 r°) est *une* avec la contemplation de Dieu dans le Royaume, sur la base de ce qui a été dit à la note précédente.

79. *Chapitres* 2, 60, ff. 49 v°-50 v°, ici 49 v°.

tenant celui qui fait l'expérience de la charité. Celle-ci, en effet, «un quelque chose d'ardent par nature», «quand elle se répand sans mesure sur l'homme, (en) rend l'âme comme folle»: alors *le plaisir* prend son vol dans (son) cœur et (ce) réceptacle («situé au milieu, entre les sens de l'âme et ceux du corps») en fait couler une partie dans le corps et (en) envoie une autre aux puissances de l'âme», et ainsi l'homme *tout entier* s'enflamme transporté par ce plaisir[80].

Vision unique des *logoi* des choses et des vivants qui passent, des vivants qui ne passent pas, de Dieu, éternel.

Vision unique, spirituelle, répétons-le: «Être mu au-delà des choses de la matière (et «la Vérité» est «sans image»[81]) n'arrive à la nature humaine que par une conduite *spirituelle* qui est d'un ordre supérieur à celui de la nature»[82].

Par conséquent dans «l'Église une», où les paroles que le Fils adresse au Père trouveront à la fin leur accomplissement (cf. Jn 17,11.21-23), «toutes les légions des puissances célestes et les multitudes des fils d'Adam»[83] devenues proches du Père verront toute chose, eux-mêmes et Dieu, dans la jouissance de cette vision unique, œuvre de la charité.

7. *La charité fait intercéder pour toute créature.* — Ce n'est pas ici l'endroit pour traiter de la charité. Aussi ne feronsnous que confirmer certaines allusions faites précédemment qui se rapportent à l'acte auquel la charité correspond dans l'homme. Nous ferons état de deux passages d'un opuscule de la première partie des écrits d'Isaac. Là où, citant les paroles d'un ou de plusieurs Pères anachorètes, il répond à une *Question sur telle ou telle vertu et sur le but de la course entière (de la conduite) et sur la grandeur de la charité envers les hommes*[84]. Isaac indique ici le signe distinctif de «ceux qui ont atteint la perfection» et il écrit à leur propos: «Si chaque jour

80. Discours XXXIII (*De l'opération de la charité divine*), pp. 218-221, ici 219.

81. *Chapitres* 2, 36, f. 1 r°.

82. *Id.* 2, 14, ff. 61 r°-62 r°, ici 61 v°.

83. Cf. *Id.* 1, 91-92, ff. 33 v°-34 r° (le texte de la citation se trouve dans 1, 92, f. 34 r°).

84. *Discours* LXXIV, pp. 507-518.

ils sont livrés dix fois à l'incendie par miséricorde à l'égard des hommes, ils n'en sont pas rassasiés»[85]. Il rappelle alors le souvenir de Moïse qui «dit à Dieu: Si tu ne pardonnes pas aux fils d'Israël, *efface-moi du livre que tu as écrit* (cf. Ex 32,32)»; Paul ensuite (dans Rm 9,3 surtout) et, enfin, Dieu lui-même, «le Seigneur de toute chose qui, par miséricorde envers sa création, a livré son Fils à la mort sur la croix»[86].

La charité divine, donc, la perception de la Vérité *telle qu'elle est*, amène à une proximité attentive et prompte et à l'intercession jusqu'à la mort. Peu auparavant, du reste, Isaac avait noté: «Qu'est-ce qu'un cœur miséricordieux? (...) L'incendie du cœur pour *chaque créature*, hommes, oiseaux et animaux, et pour les démons et pour tout (ce) qui est, en sorte qu'à leur souvenir et à leur vue ses yeux versent des larmes en raison de la véhémence de la miséricorde qui opprime le cœur avec grande vigueur. Le cœur s'évanouit et ne peut supporter d'entendre (raconter) ou de connaître la moindre offense faite à une créature quelconque, la moindre souffrance qu'elle subit, et pour cela il offre aussi à tout moment avec ses larmes une prière pour les (animaux) muets et pour les adversaires de la Vérité, pour ceux aussi qui l'offensent, pour être protégé et fortifié; et jusque pour les reptiles même en raison de l'abondante miséricorde répandue dans son cœur, une miséricorde sans mesure, à la ressemblance de Dieu»[87].

85. *Id.*, p. 508.

86. *Id.*, p. 509. Sur la force de la charité, je rappelle quelques affirmations d'Isaac (très proches à la vérité de celles d'un *Liber graduum* ou de Jean le Solitaire) qui pourtant avaient soulevé des réserves chez P. Bedjan, son éditeur moderne (cf. son *Avant-propos*, p. XIII: «8e Exagération de la miséricorde de Dieu, qui contrarierait sa justice»), autant que chez certains de ses contemporains (cf. mon *Introduzione* à Isaac, *Discorsi spirituali*, pp. 18-19). Dans *Discours* L (*Chapitres brefs où se trouvent différentes pensées*...) pp. 343-359, il écrit, par exemple: «La miséricorde et la justice dans une âme (sont) comme un homme qui adore Dieu et les idoles dans une même maison. Partout la miséricorde est l'adversaire de la justice» (*Id.*, p. 345); et: «Apprends la bonté, non la justice. La justice n'est pas (dénombrée) parmi les conduites du christianisme, ni on ne la rappelle dans l'enseignement du Christ» (*Id.*, p. 349).

87. *Id.*, pp. 507-508.

«À la ressemblance de Dieu»: n'est-ce pas conforme, en effet, à «l'aide admirable» par laquelle «chaque nature — autant celles (qui sont douées) de raison *que celles (qui sont) inanimées*»[88] — est soutenue et que le cœur recueilli et limpide de l'humble perçoit? Car en elle non seulement «sa vie d'alors (est) comme nulle vis-à-vis de l'Ami», en sorte que «son regard intellectuel n'est pas distrait par l'errance intérieure» et qu'il «est embrasé dans ses actes et dans sa vision»[89]. Pour elle on confesse à l'ami aussi, à l'*homme* qui nous est cher en raison d'une élection toute particulière accueillie par les hasards de la vie et *par là* vivante et vivifiante: «je fais tout comme tu le demandes à partir de la ferveur de ma charité envers toi; à cause d'elle la nuit aussi dans mon rêve je vague en toi, dans la familiarité avec toi»[90]. Par elle on met son cœur à s'occuper de tous et de toute chose — de chaque vivant ou de chaque chose reconnue dans son individualité singulière.

Haute et admirable œuvre de Dieu, telle est la création toute entière, corporelle et incorporelle, et le critère de son juste discernement et de sa rencontre est maintenant et toujours la miséricorde. Le chrétien ne doit rien faire d'autre, ne rien dire d'autre; il est étranger au monde et il est son ami parfait.

Paolo BETTIOLO

SUMMARY. — *This study which was read at the 1989 Chevetogne Symposium on Justice, Peace and the Integrity of Creation deals with the relationship between God and the creation in the writings of Isaac of Niniveh. According to this Syriac author it is only by mercy that man is made to be like the Creator. In order to experience this mercy man must flee the world and live in tranquillity. He then sees in his contemplation the things of this world and God's creatures. Through humility he acquires all knowledge and perfection in his relationship with others. His heart is opened out and he can even receive sin. In Christ all reality finds its unity and the hermit finds in God a single spiritual vision of all things. Charity makes him intercede for every creature; mercy is his last word.*

88. *Du thème de la pratique supérieure de la pensée*, ff. 174v°-175r°.
89. *Discours* XXXIII, pp. 219-220.
90. *Lettre à Mar isho'zkha*, f. 2r°.

La nouvelle Création,

Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij

Comment évoquer le paradoxe de la nouvelle création dans la pensée sophianique de P. Florenskij? Peut-être pourrait-on le formuler de cette manière: «l'univers est une personne, la personne est un univers», ou encore «la création est une personnalité 'multi-unique' en Dieu, la personne est une créativité multiple de divinisation». Cette formulation est assez différente de l'antique expression «le monde est un grand 'cosmos' et l'homme est un petit 'cosmos'». L'interprétation florenskijenne ne prospecte pas une 'cosmification' de la personne, mais une 'personnalisation' radicale du créé. Tout a déjà été donné sans réserves et sans 'mesure'. Dieu n'a rien 'retiré' de ses dons. L'humanité a 'oublié' beaucoup de ce qui lui avait été offert, de «Qui» et vers «Quel Accomplissement». La nouvelle création c'est 'découvrir' la luminosité divinisante et 'inventer' les spirales de divinisation dans la gestation et la gestion de l'organisme universel. La Sagesse personnalisante n'est pas une «IVe Personne de la Trinité» mais la Plénitude humaine qui devient interlocutrice à part entière au sein du mystère sans frontières de la vie divine.

La nouvelle création dans la Sagesse divine et humaine trouve peut-être sa meilleure anticipation dans cette légende de la vieille Russie: «l'oiseau de feu»[1]. Au cœur des steppes sans limites, une jeune 'orpheline' — Maruška — aimait les travaux humbles et simples qu'une vie modeste et cachée lui permettait de poursuivre dans la paix et la sérénité. Mais un jour le prince ténébreux s'éprit de son charme et voulut la posséder. Alors elle se transforma en oiseau lumineux et s'échappa. Lui se métamorphosa en grand faucon noir qui dechiqueta

1. E. Massie, *Land of the Firebird*, 1983.

l'oiseau de feu. Ses plumes de lumière se répandirent dans la forêt et furent recouvertes sous le manteau de feuilles mortes. Ceux qui cherchent, peuvent — encore aujourd'hui — trouver des plumes de feu sous la végétation envahissante et sous le tapis de feuilles mortes. Ceux qui en découvrent voient se révéler en eux la simple splendeur de ce qu'était l'univers en sa source de vie.

Vierge de lumière, drame du temps, repli de l'espace, présence cachée de la vie originelle et finale: nous avons ici tous les ingrédients pour ébaucher l'intuition qui de mémoire archaïque se transfigure en transparence de foi chrétienne et en cohérence de l'intelligence qui s'éveille aux recherches inlassables.

La nouvelle création, c'est chercher et découvrir les plumes de feu cachées maintenant sous les feuilles mortes. C'est revivre le temps, l'espace et les sources de l'existence. La plume de feu n'est pas différente de la vierge de lumière; apparemment démembrée, elle nous immerge par la vision dans cette personnalité virginale que devait être l'univers en Dieu.

On pourrait continuer la légende: «Parcourant les steppes et les forêts, vint un pélerin humble et silencieux dont l'esprit était enflammé de pur amour. Il venait porter au monde le souvenir du Père d'attendrissante compassion. Il recueillit une à une les plumes de lumière. Après son long et patient périple, voilà qu'il avait rassemblé tout le plumage de feu de l'Oiseau de beauté. C'est alors qu'apparut dans le ciel une Femme revêtue de lumineuse Gloire, immergée dans le Soleil, entourée d'étoiles, qui attendait le moment sublime de l'enfantement final et décisif ...».

Au seuil du troisième millénaire, au moment où les distances entre les cultures disparaissent, où les religions doivent se côtoyer dans un village planétaire, où la science exacte et les connaissances anthropologiques relient l'imaginaire et le réel, l'archaïque et le «futurible», il est plus facile d'évoquer la génialité de Florenskij par cette étincelle de sagesse slave orientale, archaïque et populaire, sans que l'on aille tout de suite craindre et soupçonner quelque syncrétisme ou néo-paganisme menaçant pour notre vérité. D'ailleurs, ce qui frappe plus particu-

lièrement dans la pensée florenskijenne, c'est l'anticipation implicite de l'étape présente de civilisation inter-culturelle: l'ère de communication et d'information, ou cette civilisation du savoir, dont l'anthropologie actuelle explore les différentes implications. Nous essaierons d'en indiquer les convergences.

L'itinéraire de notre théologien-homme de science semble suivre ce rythme: reparcourir le temps et l'espace sous le feu de cette plume de lumière qui est devenue pour nous «vision de la Parole» écrite en nos cœurs: vérité de plénitude, liberté d'inspiration, unité d'amour. La nouvelle création c'est le temps qui s'ouvre à la vérité, l'espace qui se fait liberté, la vie qui se transfigure en «multi-unité» d'amour lumineux. Tout cela n'est pas à pronostiquer intellectuellement pour après l'apocalypse de catastrophe vengeresse, ni à prospecter mentalement dans l'accomplissement eschatologique victorieux. Non, il faut voir la nouvelle création ici et dans notre présent.

Un des textes les plus connus de P. Florenskij est certes: «La colonne et le fondement de la vérité»[2]. Ce livre nous parle de la *Sophia* et de la nouvelle création. Mais ce qui frappe, au niveau méthodologique, c'est que le thème de la Sophie transfigurante est développé par l'auteur grâce à des dessins (esquisses des différents types iconographiques de la Sagesse: kiévienne, novgorodienne, jaroslavienne). Ceci nous introduit au beau milieu de la clé interdisciplinaire de notre auteur et dévoile la leçon qu'elle implique au niveau de la nouvelle création: «la nouvelle création est une vision bien plus qu'une conception». Nous voilà déjà au cœur même d'une sensibilité audio-visuelle dont notre époque ou, mieux, dont l'époque qui s'annonce actuellement, dévoilera ultérieurement ce que Pavel Florenskij traçait comme intuition anthropologique anticipée.

S'il faut «voir» la nouvelle création plutôt que la «penser», la question initiale n'échappera à personne: comment voir l'in-

2. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny.* Opyt pravoslavnoj feodicei v dvenadcati pis'mach, Moscou, 1914 (réédition: Paris, 1989; désormais cité: *Stolp*); P. Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Vérité.* Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres, Lausanne, 1975.

visible? Peut-on pénétrer l'invisible au-delà du temps et de l'espace? Est-ce là l'itinéraire qui pourra nous révéler la nouvelle création comme Sagesse divinisante et divinisée? Observateur scientifique de ce monde, c'est bien par ce biais que notre penseur aborde la question de cet autre monde. Son œuvre n'est pas une spéculation[3], ni une pensée extra-orthodoxe[4], ni la réédition de vieux schémas de pensée avec quelques nouvelles idées[5], ni un maximalisme philosophique quelconque[6], ni une réduction à l'aléatoire de l'expérience religieuse ou une exploration quasi occultiste[7].

La thèse de ces pages sera quelque peu différente: Florenskij réalise une opération des plus classiques dans l'initiative ecclésiale: il incarne le message évangélique dans la génialité culturelle de son temps (à vrai dire il semble bien anticiper sur son temps chronologique, mais il annonce avec une étrange proximité le type de civilisation dont on parle aujourd'hui[8]). Comme les Pères de l'Église, il pressent une civilisation aux dimensions planétaires et se prépare à faire prendre corps au message chrétien dans ce contexte. Il est l'illustration du fait que la théologie orthodoxe, par la voix de telles personnalités, est loin d'être immobile. Ou, comme le dirait notre auteur, dans le flux de toute la recherche chrétienne, il s'agit d'une immobilité mouvante (et é-mouvante) et d'un mouvement immobile, une espèce de radioactivité prophétique[9]. Bien sûr, la radioactivité n'est pas une métaphore très populaire, aujourd'hui, puisqu'elle se trouve au centre de la polémique sur la sauvegarde de la création.

3. Cfr B. SCHULTZE, *Russische Denker*, Vienne, 1950, p. 322 ss.

4. Cf. G. V. FLOROVSKIJ, *Tomlenie ducha.* O knige O. P. Florenskogo «Stolp i utverždenie istiny», in: *Put'*, 1930, n° 20, p. 102-107.

5. Cf. V. V. ZENKOVSKIJ, *A History of Russian Philosophy*, tome I, Londres, 1953, p. 875 ss.

6. Cf. E. TERNOVSKIJ, *La mistica iconaria di Trubeckoj*, in: E. TRUBECKOJ, *Contemplazione nel colore*, Milan, 1977, p. XVII.

7. Cf. N. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*, Moscou, 1915; voir également les correctifs de cette première évaluation, dans: *idem*, *Samopoznanie*, Paris, p. 165.

8. Voir la synthèse de ce contexte culturel dans: A. JOOS, *Messaggio cristiano e comunicazione oggi.* (en 6 vols).

9. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 325.

I. Renverser le temps au-delà de l'imaginaire : de la mémoire à la vérité

1. *Le temps et la «nouveauté».* — Si l'espace c'est être fragmenté, le temps c'est être situé, ou encore déterminé : le temps c'est avoir un destin ou une destinée[10]. Ce n'est pas en s'insurgeant contre le destin que l'on échappe au conditionnement du temps. Il faut agir sur le temps réel. Comment? Par l'imaginaire du rêve. Le temps s'impose à l'expérience immédiate comme présent, passé, futur[11]. Dans sa spécificité, le temps est déjà trinitaire! Le temps réel est le présent, mais celui-ci est le vol multiple du passé (comme mémoire) vers l'avenir (comme anticipation) : c'est un réel dont la fibre est le passage de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore, piètre réalité. On ne peut donc pas se fier à ce type de présent. La succession réelle du temps semble être l'illusion la plus aveugle qui apparaît comme destin : Florenskij recueille ainsi l'intuition de la sagesse de l'Inde archaïque.

Est-ce pour cela que la perception du temps a été liée au sens de la dégénération, à l'instinct de mort, à la culpabilité grondante? Le temps est-il devenu la plaque tournante de l'oubli, destruction de la mémoire[12]? Sommes-nous en présence, ici, de la force destructrice du péché qui surgit à l'origine de l'histoire? La mémoire a-t-elle été violentée et étouffée? Nous sommes au cœur de l'exploration des Pères orientaux sur les racines du péché[13]. Le péché, est-ce donc le temps perçu comme oubli dégradant de ce qui a été donné comme totalité au départ, gratuitement, sans mesure ni limites?

Mais alors, la nouveauté entendue comme ce qui n'était pas dans le passé et s'inaugure dans le présent serait-elle une illusion créée par l'oubli destructeur? Il ne faudrait pas dire nouveau mais «de nouveau», au sens le plus profond de l'expérience totale de l'univers[14]. «De nouveau», ce n'est pas cycli-

10. *Ibid.*, p. 831.
11. *Ibid.*, p. 596.
12. *Ibid.*, p. 203 s.
13. M. Lot-Borodine, *La divinisation de l'homme*, Paris, 1970, p. 47-50.
14. P. Florenskij, *Stolp*, p. 201 s.

quement tout recommencer à zéro, mais c'est se rappeler ce que l'on avait oublié: voilà la différence entre réformer ou renouveler et régénérer. Y aurait-il donc une création nouvelle (que le bon Dieu réédite — au pire, cycliquement — comme si rien n'avait existé)??

La nouvelle création, ce n'est pas ce qui sera détruit pour passer à la nouveauté (eschatologique) de l'au-delà. Ce n'est pas non plus ce qui sera refait de fond en comble après le démembrement apocalyptique de ce qui existe dans le monde actuel. Dans la Sagesse incontournable et source d'inépuisables découvertes, Dieu ne détruit pas et ne refait pas. Il ne faut pas chercher après et en dehors, il faut chercher dedans et maintenant. C'est en ce sens, semble-t-il, qu'il faut comprendre la phrase de Florenskij à ses intimes, écho de sa foi et de ses souffrances, de son isolement et de ses recherches scientifiques: «J'ai depuis longtemps la ferme conviction que dans le monde rien ne se perd, ni de bon ni de mauvais»[15]. Rien ne se perd, c'est-à-dire rien ne s'oublie, ne se détruit, ne disparaît. L'acte destructeur est un moment qui s'enchaîne dans la spirale tourbillonnante de l'Accomplissement dont il devient une partie sans y mettre un terme. Ce n'est pas une disparition, mais, dans le sens le plus monotone, une répétition de fragmentation et d'arrêt de l'impulsion créative névralgique et vitale de l'organisme multi-humain. Pour détruire il faut une énergie, mais l'énergie est transitoire, la destruction peut donc difficilement être conçue comme intemporelle.

C'est le même feu qui peut être purification lumineuse de transfiguration et tourment insupportable de la consommation de soi[16]. Si rien ne se perd, cela ne veut pas dire que parallèlement rien ne se crée, mais que «tout a déjà été donné» ... Si tout nous est déjà offert, l'astuce créatrice est de le découvrir ...

La réflexion de notre auteur délaisse le nouveau pour s'intéresser à la mémoire, non pas une mémoire individuelle et sin-

15. *Idem*, *Lettres de prison et du camp* (23-2-1937), in: *Le Messager orthodoxe*, 1988, n° 3, p. 61.
16. *Idem*, *Stolp*, p. 249 s.

gularisée, mais la mémoire organique de l'univers, à laquelle nous participons. Cette clé d'accès et d'interprétation florenskijenne prend tout son sens dans l'actuelle exploration de la mémoire communicative, informative et même informatique. Re-contextualiser le nouveau dans la mémoire, voilà un premier pas anthropologique qui permet à notre penseur russe d'aller à la rencontre des intuitions les plus récentes de notre temps, et de ses réalisations technologiques les plus avancées: les mémoires informatiques, technologies de l'immatériel. C'est peut-être par la communication que l'on comprendra le mieux les prospectives sur la compénétration matériel-immatériel que la vision sophianique implique.

2. *La mémoire et la pensée créative.* — Le temps est symbole de mémoire. La mémoire est symbole de créativité. Les symboles de mémoire sont le souvenir (du passé), l'imagination (dans le présent) et la prédiction (vers l'avenir). Les souvenirs qui dépassent les temps expriment la soif d'éternité du savoir et de la pensée[17]. La mémoire, c'est créer dans le temps des symboles de l'éternité[18]. La créativité ce n'est donc pas faire ou fabriquer ce qui n'existait pas, mais c'est temporaliser l'éternel.

Dans son oubli endémique, l'humanité a restreint son champ de vision: la mémoire est devenue commémoraison[19]. Mais, si le repli mental a transformé l'éternité en prolongation du temps, le souvenir restait cependant une nostalgie d'éternité dans les cultes préchrétiens, tel le culte des ancêtres[20]. L'intuition religieuse a tenté de valoriser substantiellement la mémoire, tout en percevant que le souvenir — même celui des plus grands et des héros — n'est qu'éphémère ou n'est qu'une illusion de prolongation illimitée[21].

Si la mémoire n'est pas un souvenir répétitif, il faut réexplorer les potentialités expressives que le terme pourrait

17. *Ibid.*, p. 202.
18. *Ibid.*, p. 201.
19. *Ibid.*, p. 197.
20. *Ibid.*, p. 196.
21. *Ibid.*, p. 199 s.

évoquer. Le lien entre mémoire et la racine *mn* se confirme étymologiquement[22]. La mémoire (*pamjat'*) est liée à l'opinion (*mnenie*), à la pensée (*meinen*), à l'être personne humaine (*Mensch*), à l'émotivité (μένος). La mémoire est la pensée de la pensée ou la potentialité de la pensée[23]. La pensée se projette en avant grâce à la mémoire qui la vitalise. La créativité de la pensée est le rappel d'avoir été donné comme univers créationnel: c'est l'éros ou la recherche émotive d'un souvenir (création et procréation) qui n'est pas simplement prolongation du temps[24].

N'est-ce pas ce que nous dit — aujourd'hui — la recherche de l'anthropologie communicative sur la mémoire informative et informatique? Elle est non pas la reproduction d'une photographie des choses, mais du geste humain face aux circonstances de la vie. C'est, plus amplement, la vie elle-même qui acquiert une 'mémoire'. La conscience pourrait-elle exister s'il n'y avait la marge de mémoire qui lui permet de ne pas rester plongée dans l'immédiat de la réaction par réflexes? La science elle-même se nourrit d'informations accumulées par les découvertes scientifiques mémorisées.

3. *Le temps et l'accès à l'invisible: le rêve et l'imaginaire.* — C'est par le temps que l'on accède à l'invisible et c'est par l'espace que l'on accède à l'infini: voilà une autre antinomie de la nouvelle création. On ne voit pas les choses, on voit le temps des choses. Une réponse spontanée de Florenskij à Rozanov illustre bien cette intuition. À la question de son ami «de la chenille, à la chrysalide, au papillon: quelle est l'âme unique des trois?», Pavel répond «le papillon est l'entéléchie des trois»[25]! On perçoit les temps, mais il faut découvrir ce qui les relie de l'intérieur. L'invisible n'est pas ce qui est sans rapport avec la vision, mais ce qui doit être vu d'une certaine manière. Comment Florenskij arrive-t-il à cette intuition? Le premier pas de sa réflexion est le suivant: l'accès à l'invisible,

22. *Ibid.*, p. 202 s.
23. *Ibid.*, p. 202.
24. *Ibid.*, p. 196 s.
25. V. Rozanov, *L'apocalisse del nostro tempo*, Milan, 1979, p. 154 s

c'est le rêve[26]. Le rêve fait d'un détail une totalité, d'un hasard une destinée, d'une occasion un dénouement[27]. Le début du rêve se trouve dans son moment final: incident qui le fait surgir. La caractéristique du rêve ne dérive pas de la constatation qu'il y a plusieurs sortes de temps, mais c'est de renverser les temps, de parcourir les temps à rebours, de les mesurer à l'envers, de les retourner du dedans[28].

Le rêve n'est pas l'animalité anarchique qui s'impose et se déchaîne. L'imaginaire est plutôt la rencontre entre les émotions inférieures du monde supérieur et les émotions supérieures du monde inférieur, voilà l'accès déroutant à l'invisible[29]. C'est en inversant les temps que l'on passe de la dimension perceptible du symbole à sa dimension intérieure. Il faut briser la continuité du temps ou des temps pour entrer dans l'imaginaire. L'imaginaire n'est pas une mauvaise copie du réel. Qui sait, d'ailleurs, si le réel ne serait pas, souvent, une mauvaise copie de l'imaginaire? Ou encore, l'erreur serait de vouloir passer du réel à l'imaginaire, ce qui ne serait que phantasme de naturalisme. Il faut, au contraire, passer de l'imaginaire au réel, de l'invisible au visible[30].

Nos générations sont bien conscientes de l'impact parfois incontrôlable de l'audio-visuel sur l'imaginaire. L'imaginaire recompose le 'réel' grâce aux technologies communicatives. L'imaginaire nous a appris, par ailleurs, que la rationalisation abstraite n'est pas l'unique voie spécifique de l'expérience humaine. L'imaginaire qui à nouveau émerge de l'audio-visuel nous fait redécouvrir le sens religieux ancestral, au-delà des sécularisations récentes. L'immatériel et le spirituel deviennent des données de l'information communicative, thèmes problématiques et non plus polémiques du dialogue public. Voilà ce que le père Pavel anticipe par ses études éminement audiovisuelles, bien plus que strictement esthétiques ou artistiques. Imaginer plus qu'enregistrer, imaginer partant des mémoires

26. P. Florenskij, *Ikonostas*, in: *Stat'i po iskusstvu*, Paris, 1985, p. 193.
27. *Ibid.*, p. 196 ss.
28. *Ibid.*, p. 195, 201.
29. *Ibid.*, p. 203.
30. *Ibid.*, p. 203 ss.

enregistrées: le champ de l'initiative humaine s'ouvre prodigieusement, dangereusement, peut-être. Comme l'imaginaire du savant ou de l'artiste qui découvrent ou créent, pourra-t-on dire que «l'univers de Sagesse est une personne qui s'invente, se 'découvre' et se projette imaginativement»? La méditation sophianique se traduira-t-elle ultérieurement dans le langage anthropologique de la communication?

4. *Le temps, la mémoire et la vérité.* — La nouvelle création transperce le temps par la mémoire retrouvée dans la vérité. La vérité est essentiellement une question de temps, pris en charge par l'éternité. La vérité est une question de parcours. Le terme hébreux *emet* rappelle la fidélité du soutien effectif qui donne l'assurance du parcours[31]. En grec, ἀλήθεια évoque la sortie de l'oubli, l'inoubliable à travers le temps[32]. En latin, on semble sortir du temps. La *veritas* de *vereor* jusqu'au *var* archaïque suggère cette vénération pour une divinité menaçante et intangible, éventuellement capricieuse (*Wahrheit* prolonge ce contexte mental)[33]. Le mot russe *istina* inclut l'antique *es* qui exprime le souffle créateur lancé vers sa plénitude d'accomplissement[34].

La vérité est un parcours, en quelque sorte, inversé. À part la coloration cérémonielle du *vereor* et de la *Wahrheit*, l'intuition de la vérité se trace comme sortie de l'oubli et plénitude de totalité du cheminement humain. Cette totalité est telle parce qu'elle ne craint pas la contradiction ou la contestation rationalisante[35]. La vérité projette «l'ensemblisation» de la thèse et de l'antithèse, non leur fusion. La vérité est une *Sobornost'* (*togetherness, insiemità*) au plus profond de notre expérience. En ce sens elle est symbole d'éternité[36]. La vérité est une spirale de convergence des extrêmes opposés[37]. La vérité

31. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 2.
32. *Ibid.*, p. 54 ss.
33. *Ibid.*, p. 53-56.
34. *Ibid.*, p. 15 ss.
35. *Ibid.*, p. 147.
36. *Ibid.*, p. 145.
37. *Ibid.*, p. 43.

est un jugement qui se contredit[38]. Pourra-t-elle donc être, en ce cas, une condamnation? Le feu de la vérité est l'amour[39]. Le temps individualise les moments de la vérité, l'espace socialise la vérité en parcelles[40].

Vérité contradictoire, vérité en mouvement, vérité à accomplir, vérité-complexité et vérité-plénitude: les formulations du penseur russe se rapprochent génialement de ce que la recherche actuelle sur les sciences de l'information nous enseigne aujourd'hui. De la vérité rationnellement pré-déterminée, l'ébulition communicative a amplement parcouru les voies contradictoires de la vérité par ses innombrables confrontations. Florenskij entreprend cette utile «dé-dogmatisation» dans l'approche de vérité de l'expérience humaine. Et on sait bien, en assimilant la vérité qui surgit du flux complexe d'informations, que celle-ci n'est pas un écran impénétrable (parce que non rationaliste) pour la connaissance[41]. N'est-ce pas en raison d'une pétrification, ou d'une certaine unilatéralité verbale de l'idée de vérité, que bien des méprises chrétiennes ou ecclésiales rendent les échanges avec la sensibilité humaine d'aujourd'hui inutilement difficiles? Et Florenskij avait bien raison d'écrire (avec quelle finesse d'humour!): «En fait en 1937 déjà un certain NN. avait exprimé la même idée dans une langue qui nous semble bien désuète à présent. Étonnant qu'à cette époque ils aient déjà pu deviner»[42].

5. *La mémoire, le rêve et la béatitude.* — La connaissance, au sens le plus plein et le plus large du parcours de vérité, surgit de la mémoire[43]. L'accès à la transcendance se trouve ainsi également dans la mémoire de transcendance[44], mais il

38. *Ibid.*, p. 146 s.
39. *Ibid.*, p. 395.
40. *Ibid.*, p. 143.
41. Cf. la critique de E. Trubeckoj, évoquée par B. SCHULTZE in *Russische Denker, o.c.*, p. 322.
42. Cf. la lettre de P. FLORENSKIJ à sa mère, du 23 mars 1937, dans *Lettres de prison et du camp, o.c.*, p. 64.
43. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 200.
44. *Ibid.*, p. 200 s.

s'agit d'une mémoire bien particulière, ou mieux, d'un temps spécifique de la mémoire: la révélation du transcendant.

Si Dieu est Vérité il est Dieu-non-oubli. En lui la mémoire atteint sa totale transfiguration. Ou, inversement, notre mémoire pourrait être culte (en hébreux: *z-kh-r*, se rappeler, culte, le mâle attaché au culte)[45]. Ici encore, l'intuition de Florenskij rejoint la perplexité des anthropologues actuels qui découvrent, dans le jeu étonnant de la communication planétaire, une cultualisation qui inquiète les vieilles habitudes occidentales de rationnalité sceptique, et qui se révèle souvent, hélas! comme une nouvelle tentative de célébrer un culte à soi-même.

La pureté (*celo-mudrie*) est la mémoire non corrompue par l'oubli. L'oubli est une force agressive qui nous démembre. La pureté est plénitude non corrompue de la pacification originelle non agressée par la force de l'oubli. Y a-t-il donc un temps particulier de la mémoire qui n'exige pas cet énorme effort de mémorisation et ces énergies sophistiquées telles que l'intelligence artificielle? Ici encore, Florenskij ouvre une fenêtre vers ce qui deviendra peut-être une des questions anthropologiques de base: la mémoire comme effort et la mémoire comme épargne d'énergie.

Pour nous, la transcendance est une vie en Dieu, ce qui nous mène directement aux implications spirituelles et mystiques de la nouvelle création. La vie en Dieu s'appelle béatitude (μακαρία). La béatitude est grandeur d'éternité dans le repos[46]. La béatitude est une «μή κῆρ»: pacification de l'agitation du cœur, ou «dé-cœurisation»[47]. Cette dé-cœurisation ne correspond-elle pas au *nirvâna* bouddhiste[48]?

Mais la mémoire n'est-elle pas une accumulation fébrile de données dont le Coran nous dit: c'est comme l'absorption de tout l'océan, soif sans fin jusqu'à l'éclatement[49]. Faudra-t-il donc renverser les temps de la mémorisation comme nous l'évoque le rêve et l'imaginaire? Est-ce donc cette voie que

45. *Ibid.*, p. 193 s.
46. *Ibid.*, p. 189.
47. *Ibid.*, p. 187 s.
48. *Ibid.*, p. 189.
49. *Ibid.*, p. 218.

Florenskij ouvre en vue d'un dialogue de disponibilité entre les grandes intuitions religieuses de l'humanité? Comme dit S. Boulgakov, l'admiration pour une telle capacité de pénétration intellective suscite presque l'incrédulité face à cette génialité de paisible transparence[50].

(*à suivre*)

André Joos

SUMMARY. — *This paper read at the Chevetogne Symposium on Justice, Peace and the Integrity of Creation deals with the new creation in the works of the Russian thinker Paul Florenskij. New Creation is presented as the meeting of the divine and the human in the Sophia. The first step is to invert time in order to go from memory to the truth of things by going beyond the faculty of imagination. It is then necessary to «render simultaneous» the space beyond the symbol in order to proceed from reality to liberty.* To be continued.

50. S. BULGAKOV, *Pjat' pisem S. N. Bulgakova k V. V. Rozanovu*, in: *Vestnik RChD*, 1984, n° 141, p. 119 (lettre 5).